

de movimento democrata cristão. Os potenciais democratas-cristãos estavam no PS, no PPD e no CDS. E em todos esses se fazia uma ampla cooperação com as várias maçonarias. A oportunidade perdida para a reconstrução de um movimento democrata cristão ou popular cristão, aconteceu com a frustração em que acabou por agonizar a AD na sequência da morte de Francisco Sá Carneiro e Adelino Amaro da Costa. Com efeito, a inequívoca liderança de Sá Carneiro e o espírito emulativo com que através da falada estratégia de bipolarização tentou fazer relativamente ao PS de Mário Soares, poderiam constituir alavancos para a constituição de um movimento político novo em que se diluiriam os clubismos do PPD-PSD e do CDS, conforme as exigências da maioria sociológica que apoiava a Aliança Democrática.

A dinâmica do processo tenderia inevitavelmente para a uma síntese

político-partidária que seria susceptível de constituir uma nova realidade política. O resultado funcional desse processo político-cultural produziria o renascimento de um movimento popular cristão, mesmo que viesse a ter outra designação.

Em nosso entender, estas considerações revelam que o essencial das reivindicações da Igreja está satisfeito em Portugal.

1º. Não existe um partido democrata-cristão fazendo a ponte com o passado e que se transformasse numa espécie de bode expiatório de toda a esquerda.

2º. Os católicos estão repartidos pelos dois principais partidos políticos portugueses.

3º. A Igreja libertou-se da tutela do Estado e manteve o seu poder de influência junto do processo político, mas perdeu o seu poder conformador da sociedade civil.

Tanto as sociais-democracias como as democracias-cristãs são responsáveis pelos modelos de Estados europeus ocidentais do pós-guerra. Ambas estiveram na base da construção europeia que deu a CEE, o Mercado Único e a União Política. Ambas as forças estiveram no mesmo lado da barricada da Guerra fria contra o comunismo. Ambas se irmanaram nas revoluções de veludo que levaram ao fim do comunismo no Leste.

Acontece apenas que o mundo não é a Europa. Que a questão global do pensamento social-cristão tem de ter hoje uma perspectiva universal. A eleição do polaco Woytila como papa foi premonitória do fim do comunismo, antecipou a integração dos povos do Leste no conceito verdadeiro da Europa. A questão da nova ordem económica internacional e da nova ordem mundial subsequentes ao fim da Guerra fria, pode antecipar novas sínteses.

Algumas reflexões sobre cristianismo e democracia

CARLOS MORUJÃO

I

As reflexões que se seguem têm um carácter forçosamente lacunar, dado o espaço limitado de que dispomos. Digamos, desde já, qual o horizonte em que se inscrevem, o programa que nelas se anuncia e que esperamos ter oportunidade de desenvolver noutra ocasião. "Cristianismo" e "democracia" (e talvez seja justamente aquele "e" a merecer que dele nos ocupemos em primeiro lugar) indicam a nossa dupla origem, o entrelaçamento historial de duas tradições e dois horizontes de sentido, que a história do século XX (quer dizer, a história do avanço do nihilismo e da "morte de Deus", anunciados por Nietzsche há mais de cem anos), contribuiu para obscurecer, sem, todavia, conseguir totalmente ocultar.

Ambos, cristianismo e democracia, constituem o espírito europeu, com-

binção do legado greco-romano com o judaico-cristão, que identificam ainda a Europa naquilo que ela hoje é - e o mundo, na medida em que o modo de vida europeu se planetarizou. Há uma certa ideia de homem, de justiça, do que são os valores e de quais são os valores positivos, do que é o direito, que não entenderíamos na sua proveniência e no modo como são actantes (na medida em que ainda o são) se não entendessemos a dupla herança que nos constitui naquilo que hoje somos e pelo que somos reconhecidos - mesmo quando já não é bem assim que nos identificamos a nós mesmos.

Somos ainda gregos, quer dizer, herdeiros daquilo que na Grécia histórica e geográfica se constituiu como destino espiritual de uma humanidade que quer entrar na posse plena de si mesma; e somos ainda cristãos - são-no ainda aque-les que afirmam ter perdido a fé,

na medida em que acreditamos que o curso dos acontecimentos humanos não é o circuito fechado que vai do Mesmo ao Mesmo, mas sim abertura ao totalmente outro que irrompe (conceptualizando nos limites do pensável) no rosto do outro homem.

A democracia é o regime que melhor garante os direitos do outro: o seu oposto não é tanto o totalitarismo como a guerra (a menos que estes dois pura e simplesmente se identifiquem), quer dizer, a invisibilidade do rosto, simbolizada por esse "no man's land" que separa a linha da frente de dois exércitos em combate. O cristianismo reconhece, como dimensão da identidade, a abertura ao outro, o diferente no seio do mesmo. Fundamento da nossa ideia de responsabilidade. Contestação do privilégio heideggeriano da *Jemeinigkeit*, anunciada no §9 de *Sein und Zeit*, do ser que



→
é em cada caso o meu e que eu tenho de ser. A menos que se queira interpretar aquele *Je* ("de cada vez", em alemão) de *Jemeinigkeit*, como o faz, por exemplo, Paul Ricoeur em *Le soi-même comme un autre*, como reiteração de um "si mesmo" que só pela referência ao outro se pode tornar totalidade existencial. Abertura, nesta perspectiva, de uma nova dimensão do sentido, que não se identifica com a compreensão do sentido do ser dos entes.

Mas o grego, tal como os tempos modernos o receberam da época medieval e do renascimento, entrelaça-se com a universalidade do direito romano: só as instituições justas garantem a defesa do anónimo, de todos aqueles que a relação face-a-face deixa de fora. Sem dúvida que eu vejo o outro tal como me vejo a mim mesmo. A experiência de um alter-ego é tão irredutível à experiência de coisa (como Husserl o mostrou na 5ª Meditação Cartesiana) que não o posso ver senão como um outro eu, ou seja, como sendo visto simultaneamente por ele: vejo alguém que me vê. Mas esta relação intersubjectiva não esgota o sentido do social, pois a possibilidade desta visão, que funciona como autêntico transcendental da vida em comum, não exclui que, no plano empírico em que eu e o outro nos encontramos, aquele que, em cada momento não é visto, seja objecto de injustiça por parte daquele que eu vejo.

II

A democracia, como legislação aberta ao melhor, garante o seu próprio aperfeiçoamento progressivo. A democracia é o regime onde a experimentação é possível, onde é possível uma vida normal e sem heroísmo, onde o extraordinário não deve ser um fenómeno ordinário da vida quotidiana, como era, segundo Hannah Arendt, o objectivo da polis grega (em particular, o de Atenas), cujos ecos ressoam ainda na tematização da *Eigentlichkeit*, em *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Onde a esfera do privado não é vista como ameaça ao "monstro frio" (como Nietzsche chamava ao estado), mas sim, pelo contrário, convive harmoniosamente com ele - o regime, por isso, mais apto a corresponder a algumas das exigências do nosso tempo: o combate às variadas formas de exclusão

social, à intolerância, à destruição da terra pelos efeitos do progresso técnico. A democracia como regime, enfim, no qual a acção humana (inscrevendo-se na trama dos acontecimentos para tornar o mundo mais habitável) não releva do espírito agonístico que só se mostra a si mesmo medindo-se com a força dos outros.

Sendo uma comunidade de homens livres, a democracia só concede o qualificativo de "justas" àquelas acções que relevam de utilidade geral, enquanto na *despoteia* todas as acções se devem referir, em primeiro lugar, ao interesse dos dominadores. O grego, no entanto, não conhece o indivíduo, de modo que a praxis humana só lhe é acessível a partir de um *ethos*, no duplo sentido de local de habitação e de hábitos contraídos pela permanência estável nesse local. Um abismo, não esqueçamos, separa as condições de vida social e política na Grécia e nos tempos modernos. A *polis* grega é a organização do povo que age e fala em comum e o seu espaço estende-se a todos os homens que vivem em conjunto, de acordo com esse objectivo de falar e agir. A *polis* é o espaço onde eu apareço aos outros e os outros me aparecem, onde os homens, portanto, não vivem, como Aristóteles dizia, nem como seres inanimados, nem como animais, nem como deuses.

Os tempos modernos, pelo contrário, assistiram ao desenvolvimento seguro, mas implacável, das várias ideologias de "massas", de que a noção Feuerbachiana e marxiana de "essência genérica de homem" é, porventura, o exemplo mais marcante. Ela corresponde àquilo que, no seguimento de Hannah Arendt, poderíamos chamar o triunfo dos valores do trabalho sobre os valores da acção. Se é sob a figura do "trabalhador" (para empregar um termo de Ernst Jünger) que nos aparece a situação do homem contemporâneo (cujas origens remontam, como se poderia mostrar, ao sujeito cartesiano, enquanto Ego Cogito privado de mundo), compreende-se, então, que a socialidade resultante do trabalho seja, afinal, a uniformidade de átomos sociais privados do solo onde podem ser uns para os outros e, por isso mesmo, uns com os outros.

Tudo isto não é incompatível (se é que não é mesmo a causa de) com o aumento prodigioso da capacidade hu-

mana de agir sobre a natureza, de desencadear processos que, sem a sua intervenção, provavelmente nunca veríamos suceder sobre a terra - pelo menos a manterem-se as condições que hoje nos são familiares e a tornam habitável -, de interferir, enfim, com o suporte biológico da sua própria existência (tal como a evolução o estabilizou há cerca de 50.000 anos), a *Zoé*, sobre a qual a *Bios*, enquanto forma de vida especificamente humana, se pôde desenvolver. Consequência paradoxal da moderna transformação do homem em origem última da doação de sentido.

III

É certo que os estados (e os estados democráticos modernos não são excepção) repousam numa violência originária; é igualmente certo que o estado se arroga o monopólio da violência legítima; mas reduzir o estado ao exercício da violência - de um grupo, de uma raça, de uma classe - é esquecer-se que ele é também a forma através da qual uma comunidade dá a si mesma a possibilidade de subsistir, regulando pacificamente os conflitos e as divisões que em si existem. O estado não é, por isso, o mecanismo puramente artificial que Hobbes julgava e, sendo certo (como Rousseau, por exemplo, pensava) que há no género humano uma predisposição natural para a socialidade, o estado, ao dar a essa predisposição uma forma permanente no tempo, não é obrigatoriamente, ao contrário do que o mesmo Rousseau também pensava, a perpetuação de um acto originário de exploração.

Para Aristóteles, como se sabe, a vida política não constituiu um tipo de realidade sobre a qual se tenha de agir cientificamente. Ela releva do *koinon*, daquilo de que não há ciência e está ao alcance da simples capacidade de julgar, para a qual não é necessário ser-se sábio. Daí que a democracia seja também, para Aristóteles, o regime das assembleias e do sufrágio, dado que a ninguém é dado o poder de julgar sobre todas as coisas, nem de deliberar sozinho sobre os meios mais eficazes para atingir fins razoáveis.

Foi contra um tal tipo de regime que Platão, como é sabido, se posicionou, na sua preocupação de poupar os assuntos

A libertação da Polónia no fim da Segunda Guerra Mundial cria nos polacos expectativas de uma ordem social mais justa e igualitária, capaz de exorcizar as tragédias do passado e de reconciliar a Nação com as suas tradições e valores eminentemente cristãos. Contudo, a instauração da República popular não deixa antever um percurso cómodo para aqueles que têm como referência um *horizonte absoluto* enquanto vivência de Deus, e insistem no valor da pessoa humana e no personalismo enquanto perspectiva e atitude orientadora da acção. Aos vinte anos, Tadeusz Mazowiecki encontra-se afastado do combate comunista. Anseia por uma nova ordem social, mas o seu universo é preenchido por um Deus recebido em herança. Porém, depressa vai ter que se confrontar com a questão de saber se é possível participar na vida pública da Polónia popular sem renunciar a si próprio. A sua peculiar postura de compromisso e de diálogo sem renúncia a Deus, tributária da doutrinação de Emmanuel Mounier, vai valer-lhe momentos de solidão e de profunda inquietação espiritual, mas também lhe vai permitir lançar as pontes

TADEUSZ MAZOWIECKI

O imperativo de agir e de existir num ambiente moral contaminado

MARCOS FARIAS FERREIRA

e unir os esforços de todos os que, mais tarde, se vão opor ao comunismo.

O imperativo de agir e de existir, com realismo mas sem derrotismo, junta Mazowiecki, Zablocki e Micewski, e leva-os a intervir no seio da imprensa católica, única esfera relativamente independente do poder. O projecto em que se integram procura uma concepção política e ideológica alternativa: reconciliar os católicos com a "realidade polaca", salvar a Igreja, lançar a ponte entre "progressistas" e católicos. Neste contexto, participam no movimento informal *Dzis i Jutro* (Hoje e Amanhã), um grupo de jovens dispostos a conciliar o catolicismo com as transformações socializantes que o país sofre, com o objectivo preciso de garantir a paz.

O personalismo comunitário de

Emmanuel Mounier permite a Tadeusz Mazowiecki encontrar um laço entre a sua experiência espiritual e a necessidade de empenhamento no mundo. A crise da civilização notada por Mounier, em que o "materialismo" e o "espiritualismo" proclamam valores fechados às exigências dos mundos, é enfrentada com uma síntese entre catolicismo e socialismo. Também é a leitura de Mounier que incute em Mazowiecki uma liberdade radical e uma nova coerência que lhe impõe o imperativo do diálogo entre cristãos e não-cristãos. Estas ideias significam, na sua vida, o desenvolvimento de uma *cultura de acção* e de uma *responsabilidade perante a história*, sem nunca abdicar da pessoa humana e dos valores que lhe são intrínsecos. Uma

→

→
humanos à incerteza e à fragilidade das soluções sempre provisórias que resultam do consenso entre os homens. A conhecida teoria do "filósofo-rei" consagra a separação platónica entre o saber e o agir, entre os que sabem sem agir e os que agem sem saber, limitando-se a obedecer às ordens dos primeiros. Tal separação é confirmada pelo modelo de fabricação artesanal que se encontra na base da teoria das ideias, no qual a visão do modelo do objecto a fabricar é anterior e, até certo ponto, independente do fabrico do próprio objecto. Do mesmo modo, no *Crátilo*, Platão refere-se a um legislador dos nomes, que criaria as palavras de modo a fazê-las corresponder aos modelos inteligíveis das coisas que deverão designar, retirando à linguagem a ambiguidade que inevitavelmente a afecta quando é usada no espaço público em que

os homens confrontam as suas intenções.

É contra esta posição platónica, que não respeita a ambiguidade essencial da praxis e quer organizar a vida humana segundo o modelo da poiesis, que nos posicionamos. Pretensão que ameaçou boa parte do pensamento político do ocidente, "conservador" ou "revolucionário", mas que se manifesta também em determinadas formas de utopismo (tentativa delirante de organizar a esperança segundo o modelo da racionalidade científica e técnica) e sobrevive, ainda, em alguns tipos de messianismo e fundamentalismo - num certo desejo de pureza que, Vladimir Jankélévitch mostrou-o, se encontra nos antípodas do desejo de santidade.

Contra aquela pretensão, há que fazer valer uma outra ideia, segundo a qual as instituições políticas, lugar de deliberação, esgotam o seu significado

no seu próprio exercício. Nelas, os homens combinam os meios mais eficazes (mas sempre falíveis) para atingir fins razoáveis (cf. Aristoteles, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1113 a 7), pois, se retivermos a lição kantiana, a razão humana finita não tem a penetração suficiente para conhecer a totalidade das causas antecedentes que poderiam permitir uma previsão segura do êxito ou do fracasso de uma acção. Deliberação: reconhecimento de que o outro não está mais aí para ser suprimido, mas que a aceitação da razoabilidade do que ele me diz prova que a paz é possível. Finalmente (e ainda com Kant), diríamos que só podemos dar leis para as nossas acções na medida em que, previamente, é possível dar máximas para as acções, ou seja, transformar a moralidade em princípio subjectivo da acção, sem o que a própria lei, se alguma vez quisesse identificar-se com a virtude, seria apenas tirania.